

# 貧困と自己責任論の淵源

—「物乞い慣行」の消滅と民衆意識の変容—

加 美 嘉 史

## 〔抄 録〕

日本社会は諸外国に比べ貧困を「自己責任」と考える人が多いという特徴があるが、そこには根深い歴史的構造があると考えられる。本稿では日本の近世から近代における「物乞い慣行」（乞食）の消滅化の検討を通して、民衆の生活規範の変容と自己責任的規範の形成について考察を行った。貧困の自己責任的規範は、近世中期から「通俗道德」の台頭と勤労観の変容によって形作られたが、それは「乞食」を自己責任と見なし、批判の眼差しにおいて典型的に見られた。近代社会の進展とともに「物乞い慣行」は消滅していくが、その背景には資本主義社会の確立にともなう生活規範の変容に加え、国家権力による“乞食取締り”などの政策がその消滅を促進させた。一方、近世後期に広がりをもせた勤勉・儉約の「通俗道德」は、近代社会において救済を求めず主体的に「自力更生」に努める「よき国民」の国民道德として再編成された。近代日本の強固な自己責任的規範は、近代国家の規律型権力と資本主義的生産様式が呼応することで形成されたと考えられる。

キーワード：貧困，自己責任，牛首乞食，相互扶助，通俗道德

## 序章—貧困と自己責任論の淵源

2016年に国際社会調査グループISSP（International Social Survey Program）が35ヵ国・地域で実施した国際比較調査「政府の役割」によると、「収入の少ない家庭の大学生に経済的な援助を与えること」を『政府の責任』と考える日本人は26%で、「どちらかといえば政府の責任である」（41%）とあわせても67%で、35ヶ国中最下位であった。また「失業者がそれなりの生活水準を維持できるようにすること」を「政府の責任」と考える人は15%で、「どちらか

といえ政府の責任である」(38%)とあわせても53%で、チェコに次いで2番目に低いという結果が出ている(村田2019: 91-92)。

また、アメリカのPew Research Centerが実施した国際意識調査(The Pew Global Attitudes Project 2007 Survey)では、「自立できない非常に貧しい人たちの面倒をみるのは国の責任である」という考えに賛成する人はスペインの96%を筆頭に、大半の国では80~90%台である。しかし日本で賛成の人は59%にとどまり、調査対象国47ヶ国で最下位であった<sup>(1)</sup>。

これらの国際比較調査は、諸外国と比較して日本は貧困対策を政府の責任(公的責任)と考える人が少ない反面、「自己責任」で対処すべきと考える人が多いという特徴を示している。1990年代以降、労働の規制緩和と政策によって雇用の非正規化・不安定化が進み、近年では労働市場の約4割を非正規雇用が占めるようになった。ワーキングプアが増加し、相対的貧困率の上昇などが見られる。その一方で2013年の生活扶助基準の大幅引き下げなど社会保障・社会福祉領域の予算「見直し」と市場化・民営化が進められ、“生活保護バッシング”と呼ばれる現象が起こっている。

生活保護利用者に対するバッシングは、生活保護制度の利用を「権利」としてではなく「依存」ととらえ、貧困は自己責任で克服すべきとする価値観を反映している。桜井智恵子は、日本は「規律・訓練的な社会」が「世界中で最も機能している」と指摘しているが、決して大きな言及とはいえないだろう(桜井2020: 58-59)。

社会保障等の市場化を進め、福祉給付を「依存」と位置付けるイデオロギーは「新自由主義」といわれるものである。ミシェル・フーコーは新自由主義を「市場ゆえに統治しなければならない、というよりもむしろ、市場のために統治しなければならない」(Foucault 2004=2008: 149)と述べているが、新自由主義とは国家が市場の監視下にある構造を意味するといえる。

新自由主義的統治では「市場の自由」を増大させるため「競争」が出現可能になるよう、経済に直接かわりのない行動に身を委ねる者にも市場原理・競争原理が適用され、技術、科学、法、人口といった広範な「社会環境」に対して積極的・大規模な介入が行われる。その結果、「環境のなかに人為的に導入される体系的な変容に対して体系的に反応する者」としてのホモ・エコノミクス(経済人間)が現れる(同上: 33)。換言すると新自由主義とは人間を「扱いやすいもの」「すぐれて統治しやすい者」に変えていくシステムといえる。

佐々木隆治は、こうした「市場が全面化した社会」では「市場での競争こそが自由であり、平等であり、そこで認められた所有こそが正当だ」という観念が生まれると述べる。そして「市場の競争を媒介しない所有は不正だ」という観念が創られ、生活保護費のような「市場の競争を媒介しない所有」は非難される構造がつけられると論じるが、正鵠を得た指摘である(佐々木2012: 195)。生活保護利用者に対してバッシングも「市場での競争こそが正当」とする市場原理にもとづく統治の浸透・全面化がもたらしたものであり、新自由主義的価値観の内面化としてとらえる必要がある。

但し、日本の自己責任的規範については新自由主義の影響という視点に加え、歴史的視点からも検討していく必要がある。日本近世史の木下光生は、日本社会が世界的にみて貧困の公的救済に冷たさを示し、「強烈な自己責任観を内在化」している背景には「根深い歴史的伝統が潜んでいる」と指摘する。そして貧困に対する自己責任論の形成基盤は「新自由主義」的風潮がはびこるようになった「この20年ほどの新しい事態」という短期的視点でなく、また前近代に培われた「村落の相互扶助」が期待できなくなった「19世紀後半以降の近代的な現象」でもなく、近世日本の歴史的特質という視座から捉え直すことを提起する（木下2017：10-11）。

筆者は日本における強固な自己責任的規範は重層的・多層的に形成されてきたと考える。貨幣経済の発展とともに近世中期頃から広がりを見せてきた勤勉・儉約など道徳規範を通して人間を有用性の尺度で差別化する自己責任的規範が形作られ、その上に産業革命を経て確立した近代資本主義社会における勤労倫理、国家権力による国民組織化、制限主義的救貧政策と自助論といったものが重なることで、公的救済を求めずに「自力更生」を主体的に受容することはとする近代日本の自己責任観は形作られたというのが仮説である。

確かに第2次大戦後、新たに導入された民主主義と人権思想は貧困観の変容をもたらしたが、民衆意識の底層には自己責任的規範は深く横たわっており、そこに新自由主義的価値規範が重なり合う形で、根深い自己責任的規範は形成されていると考える。

このような問題意識と視点にもとづき、本稿では近世から近代社会にかけて慣習的に行われてきた「物乞い」慣行として知られる「牛首乞食」などを取り上げ、貧困者、特に「乞食」と呼ばれた人々への眼差し＝民衆意識を通して自己責任的規範の形成と変容について考察を試みる。なお、本稿では歴史的用語として「乞食」「浮浪者」等の用語をそのまま用いている。

## 1. 近世社会における自己責任的思想と「物乞い慣行」

日本社会において貧困の自己責任的価値観はどのようにして形成されてきたのか。現代の自己責任論の深淵を前近代社会（前産業社会）に立ち返って再検討する必要があると考える。ここでは近世社会（江戸時代）における貧困者として「乞食」（勧進）に対する眼差しの変容という視点を通して考察する。先行研究を手がかりにして、日本における自己責任的規範の形成について再検討したい。

### (1) 「物乞い」慣行と民衆の相互扶助

元来、「乞食<sup>こつじき</sup>」とは仏教において重要な修行のひとつで、仏教で「乞食<sup>こつじき</sup>」とは沙門（修行僧）の生活様式であり、一般在家の人々に食を乞い求める行為（托鉢行）とその行為者のことを意味した<sup>(2)</sup>。また、日本固有のやまとことばでは「乞食」は「ほかひびと」または「かたる」「ものもらひ」といった。「かたる」とは道の傍らにいて金銭や食物を乞う人である。他方、「ほかひ

とは「祝福すること」であり、寿命や豊作をことほぐ寿歌や寿詩のことであった。「ほかひ」とは人の戸口にたつて祝言をいい、物を乞う者を意味した。

折口信夫は『万葉集卷十六』にある乞食者詠の「為鹿述痛歌」「為蟹述痛歌」という二首の長歌の趣から鑑定し、「ほかひ」は山の神の資格で発する一種の寿詞であり、「乞食者」（ほかひびと）とは「祝（言寿）して歩いたもの」であったとしている。「乞食者」とは「山の神の芸術、信仰を宣伝」して歩くもので、「奈良朝では神人でもあり、芸人でもあり、呪禁師（折口1971:21）でもあったと述べ、古代の「乞食者」に「神を演ずる来訪者」の姿を見出している。

古代の日本社会では「乞食」は共同体の定住民にとって「異形の遍歴者」であるが故に「侮蔑と賤視の対象」ではあったが、他面では「神を演ずる来訪者」であり、「畏敬の対象」であったとされる（山折1987:113-114）。

こうした他者から食を乞う「乞食」の行為について柳田國男は興味深い論考をしている。柳田は「モノモラヒの話」（1935年）という話のなかで「モノモラヒ」という言葉の由来を「疾ひを治する手段として、人の家の物を貰って食べる習慣があった為である」ことを紹介している（柳田1969:283）。

北安曇では病を治すには「障子の穴から菓子を買って食ふという方法の他に、橋を渡らずに三軒の食物を買って食ふ、又は専門の乞食から米を乞い受けて食つてもよい」という習慣があったという。また岡山市附近には「七軒物と名づけて、七軒の家を廻つて米を貰ひ集める」習慣があり、なかには「路で乞食を見つけて御辞儀をし、又は『こらへてつかアさい』と謂ふとよいと傳へ、或は又こちらで握飯を四つこしらへて、これを乞食に遣つてもフェートは治る」と言い伝えられてきたことを紹介している（同上:283）<sup>(3)</sup>。

柳田は、近代社会では人から貰うことと人に与えることに「プラスマイナス大きな勘定の差」が生じるようになったが、「是が前代の論理では無視せられて、ただ多人数と共に一つの物を食ふという点のみに、重きを置かれて居た」のであり、「必要なのは平生食物を共にしない人々と、一緒に何かを食ふということ」であったと指摘する（同上:284）。そして「モラフ」（貰う）とは「とにかく全部が卑劣下賤の行為」ではなく、「多くの人の身のうちに、食物によって不可分の連鎖を作る」ための「人間の社交の最も原始的な方式」であり、「モラフ」という行為を通して「互ひに心丈夫になり、孤立の生活に於ては免れ難い不安を、容易に除き得る自信を得たのである」と論じている（同上:287-288）。

「乞食」を接待する慣習はいわゆる「四国遍路」に名残を見ることができる。文化人類学の浅川は四国遍路における「乞食」の接待について、M・サーリンズの「互酬性」の概念を引用し、「一般的互酬性」や「均衡的互酬性」に加えて「消極的・受動的な応乞食接待も含まれる」と述べ、「否定的互酬性」の側面を含めて「遍路への接待」と説明する（浅川2008:213-214）。

「嗟来（さらい）の食」（無礼な態度で与えられる食べ物）という言葉が示すように、食を乞う者と分け与える者の相互に信頼関係や敬意がなければ共に一つの物を分け合い、食すことはできず、「モ

ノモラヒ」のような習慣は成立し得なかったであろう。前近代社会の日本各地で見られた「物貰ひ行事」は、貧困層や「非人」と呼ばれた人々、あるいは飢饉時のみに限定されたものではなく、当時の広範な人々の慣習的行為であったと考えられる。

但し、「物乞い慣行」は公的救済の脆弱性と表裏一体であり、地域社会においては自己責任論とのせめぎ合いであった。近世社会の公的救済について木下は、①基本的に民間任せであること、②領主御救も当初から極めて臨時的・限定的な性格を帯びていて、③社会も恒常的、継続的な御救を端から公権力に期待していないことなどを挙げ、④近世社会全般における公的救済（御救）の原理は臨時性にあったとその特徴を指摘する（木下2017：263）。

公的扶助機能の脆弱な社会では相互扶助に期待が集まる。もともと地域社会の相互扶助は日常の生活と生産の共同関係に基づいて自然発生的に形成されてきたものだが、近世社会になると村請制・五人組制度として権力に組み込まれていく。

柳谷恵子は、近世地域社会において「五人組」や村が果たすべき相互扶助には2つの役割が求められたとする。ひとつは「単身世帯に対して耕作を手伝うという生産面での助力」であり、もうひとつは「身寄りのない老人、病人に対する家族機能」である（柳谷2007：244-245）。近世において村の相互扶助には「家」の扶助機能を補完する役割が期待された。

しかし、村の相互扶助による貧困者の救済は、村に余裕があってできることであった。「天明の飢饉」や「天保の飢饉」では、生きるすべを失った飢人などによる窃盗・放火・殺人・人食いといった事件が横行した。こうした飢人のふるまいに対し、村では共同体秩序を維持するために厳しい制裁も発動されている。天保の飢饉の際、盛岡藩や八戸藩一帯の村々では盗人を生きたまま川に投げ入れて溺死させる「<sup>かます</sup>吠かぶり」と呼ばれる刑罰が頻繁に行われた。その犠牲者は餓死者よりも多かったともいわれている（菊池1994：126-139）<sup>(4)</sup>。村の相互扶助はとりわけ凶作や飢饉時には大きな負担となり、冷酷な側面を露出する。

木下は近世畿内の村社会における「物乞い」「家出」事例や史料の分析を通して、村社会の「包容力」と自己責任観に裏打ちされた村社会の「冷徹さ」という両側面を見出している（木下2010：114）<sup>(5)</sup>。例えば山城国乙訓郡奥海印寺村の村定（1771年）の場合は、村社会は「身持不埒」な家出人に対して3年間は帰村を許さないという厳しい姿勢を示す一方で、3年間という具体的な時間を設定し、「帳外者」であっても帰村の余地を残していると推察している。つまり「帳外扱い」でも「条件次第では帳外扱いが解除され、居村に復帰し得る可能性が無きにしもあらず」であったとし、そこに村の「包容力」の側面も見出している（同上：106-107）。

では、こうした「冷たさ」（＝自己責任）と「温かさ」（＝扶助・救済の発動）を分ける価値判断、境界線は何か。柳谷は、近世の村社会では「身寄りのない者はよほどの高齢や疾患によって歩くことができなくなるまでは『乞食』をしてでも口過ぎするのが当然」という認識であり、歩くことができなくなって「物乞い」さえもできなくなった段階で、はじめて村の扶助は発動されたという指摘をしている（柳谷2007：253-254）。



つまり近世では貧困者が「乞食」を行うことは「彼らの当然の境遇」とみなされ、身寄りのない単身高齢者や障害者らが追い込まれた先の生存手段が村外等での「乞食」であった。しかし同時に「乞食」稼業の一般化は「広い地域社会のなかで養われる」ことを意味する。そのため柳谷は「乞食」稼業を「地域による救済システムの一つ」と位置づけている（同上：252）。

今西一も「村乞食」や他町村への物乞い慣行は近世社会では一般的なものとして捉え、物乞い慣行を「共同体の<sup>ホスピタリティ</sup>扶養機能」と呼んだ。そしてこのような「扶養」関係は町村共同体の自治＝「中間団体」の性格を維持するために不可欠であったと論じている（今西1997：89-95）<sup>(6)</sup>。

これら先行研究は、近世において「物乞い」は地域の救済システムの一つとして一般化していたが、半面では「歩くことができなくなるまでは『乞食』をしてでも口過ぎするのが当然」という自己責任的規範の広まりも明らかにしている。但し、「乞食（勸進）」行為は、施しを行う側に「乞食」を完全に拒絶しない、それなりに受け入れる土壌がなければ成立し得ない。近世においては自己責任的規範のみに収斂されない、民衆独自の相互依存的意識は消滅しつつも、まだ残存していたと考えられる<sup>(7)</sup>。

## （2）近世社会における自己責任的思想の台頭

では、近世における貧困の自己責任観はどのように形成されたのだろうか。1690（元禄3）年に刊行された『人倫訓蒙図彙<sup>じんりんきんもうずい</sup>』は、元禄期のあらゆる階層のおよそ500種もの職業を説明・図示した職業図鑑である。そのなかの「勸進<sup>もらい</sup> 鋤<sup>かどきょう</sup> 部<sup>よみ</sup>」には「門経読<sup>かねい</sup>」「腕香<sup>うでこう</sup>」「針供養<sup>ことふれ</sup>」「事触<sup>ぶつしょう</sup>」「仏餉取<sup>たつき</sup>」「歌念仏<sup>だいかぐら</sup>」「鉢敲<sup>まんざいらく</sup>」「代神楽<sup>まんざいらく</sup>」「獅子舞<sup>まんざいらく</sup>」「猿まわし<sup>まんざいらく</sup>」「風神払<sup>まんざいらく</sup>」「万歳楽<sup>まんざいらく</sup>」「物吉」といった44種類もの門付勸進が「唱門師」として記載されている。

同書はこれらの勸進について「いま時の勸進は己が身すぎ一種にして、人をたふらかし、偽をいひて施をとる。是全盗にひとしき也」と説明し、勸進の名を借りた「物乞い」というだけでなく、人をたふらかし、施しを受けようとする盗人に等しい者という認識が示されている。

『人倫訓蒙図彙』にも記載されている門付勸進のひとつが「物吉」である。江戸時代の京都には「物吉村」と呼ばれたハンセン病者らが勸進で暮らす集住地があった<sup>(8)</sup>。「物吉」という名前はハンセン病者らが洛中を「ものよし」と祝詞を述べながら廻ったことから名付けられ、もともと「縁起が良い」ことを意味した。「物吉村」は「一般の人々の信仰の地」として多くの参詣人を集めていたとされる（横田則子1994：104）<sup>(9)</sup>。

「物吉村」の物吉勸進は17世紀中葉に人々の間に定着し、統制された勸進機能体として集団の組織化を達成させていたと推察されるが、その後、勸進に対する認識は次第に変化していく。横田則子はその主な要因として2つの変質—「宗教性の喪失」と「勸進の利権化」をあげている。ひとつは物吉側に「宗教的贖罪の行為」としての意識が薄れ、「志次第」であった布施を強要するような状況（「悪ねだり」の横行）が生じたことであり、もうひとつは布施をする側も、物吉勸進を「布施する側自身の功德」と捉えていた宗教性を次第に否定するようになったこと

である(同上:19-24)。

幕末頃になると「宗教性の否定」によって新たに登場した物吉認識により、単に不吉な「乞食病者」ととどまらず、「中世の宗教的ケガレ意識とはまた異質の、強い汚穢意識を伴ったもの」として立ち現われていく。このような勤進に対する認識の変化に対応するようにして勤進に対する幕府側の取り締まりも強化されていった(同上:24-25)。

また、横田冬彦も『河内屋可正旧記』<sup>(40)</sup>や『人倫訓蒙図彙』などの検討を通して、近世中期(元禄期)において〈生業＝勤労〉の論理が徹底されて生業観が確立し、「乞食」(勤進もらい)に対して〈平人身分〉の脱落者という批判的視線が成立したとしている(横田冬彦1995:141-142)。

横田冬彦の場合、労働を貴族文化との近さから「貴賤」の価値序列を与えた中世的な職業観とは異なり、近世中期の職業観は「有益－無用」という価値序列をもつ点にその特徴を見出す。それを中世の「芸能」から近代的な「職業」への過渡的なあり方として位置づける。そして職業観の変化の背景には近世中期に労働・職業を「身をたつるわざ」ととらえる「生業」の視点、「民間・諸民・平人」の立場の確立があったとする(同上:137-138)。

そして、こうした近世中期の分厚い〈平人社会〉の成立を背景に、〈生業＝勤労倫理〉が確立した結果、生業・家業からの脱落者に対しては勤労倫理に欠けた者という厳しい批判が向けられるようになる。さらには危険な「徒者」<sup>いたづらもの</sup>「盗人の下地」=潜在的犯罪者とする身分イメージ、批判的視線は成立するようになったと論じている(同上:141-143)。

高野信治は江戸中期の国学者・増穂<sup>ぞんこう</sup>残口<sup>じょけん</sup>や西川如見らの思想的検討を通して、近世の身分秩序のもとで「正直」「質素」という徳目は「家業職分」(家職)を果たす道德として他国に優れた日本の道德的特性という地位が与えられた点に着目している。そして通俗道德の「価値観からの逸脱者」を差異化する社会観・人間観を形成したと論じている(高野2015:115-116)。

家職への勤勉が「政治や社会の様々な秩序への順応」につながる一方、生業・家職からの脱落者には厳しい批判が向けられるようになるが、高野はそれを近世社会における「政治的・社会的な秩序に順応」し、「道德性を持って家職に勤める人々」に対する「有用性」を認識に基づいた道德観・人間観と捉えている(同上:119)。

ではなぜ近世社会において勤労観に変容が生じたのであろうか。速水融は経済史の視点から日本は16・17世紀を境に大きな歴史的転換があり、その転換点の重要な要素を「経済社会の成立」としている(速水2003:218)。

中世社会では経済的価値は道德や宗教、政治の下に従属しており、経済活動にさまざまな制限が課されていたが、従属関係から独立し、優勢な価値観へと変容していくことで経済合理性が貫徹される「経済社会」は成立する。速水はこの「経済社会の成立」を「中世」から「近世」への転換と把握し、日本では農村の経済社会化(市場化)は15・16世紀に畿内平野部で生じ、江戸時代に入ると急速に全国に広がったことを指摘する(同上:26, 130, 218)。

速水は日本の「経済社会」は、農村では耕地化可能な土地が人口に対して狭いという条件のもと、一定面積の耕地から最大の収益をあげるために労働集約的農法によって発展してきたために、「家族労働力」による労働集約型の「激しい、長時間の労働は、『勤勉』に倫理化され、人々の遵守すべきエトスとなった」という（速水・宮本1988：36）。そして「集約農業と家族労働とは緊密に結び付き、さらに家族制度というチャンネルを通じて、勤労は美德であるという考え方が子孫に伝承されていった」と捉え、こうした勤労観が「明治維新以降の工業化を支える一つの重要な条件となった」と論じている（速水2003：131）。このような労働集約型の経済社会を速水は「勤勉革命」と名付けている。

一方、安丸良夫は近世中期以降に豪農層を中心に拡がっていった「勤勉」「儉約」「孝行」といった民衆思想「通俗道德」を呼び、それが「広汎な人々を規制していくメカニズム」の役割を果たしたことを指摘する（安丸1999：14）。「通俗道德」とは宿命論的思想や徳川初期の儒教や仏教の現世容認の思想とは異なり、勤勉・節約・誠実・忠義・孝行といった倫理的規範の実践によって「自己形成・自己鍛錬」を図ろうとする新たな生活規範である。安丸はそれを近世中期以降の商業経済の発展に伴ってもたらされた経済的困窮を克服したいという民衆の欲求から生まれた「能動性」と「主体性」の哲学と位置づけている（同上：21）。

「通俗道德」の有効性は「それをきびしく実践すれば自分だけはともかく上昇可能だ」とする思想性にある。しかし、その上昇可能性はたえず「道德的序列」を生み出し、「没落すまい、上昇しよう」とする広汎な人々の努力は「たえず通俗道德的秩序原理の網の目」ととらえられ、とじこめられてしまう。そして「貧富をうみだす客観的な仕組み」は見えにくいものになり、貧乏で不孝な人間は道德の次元でも敗北し、「無力感と諦観とシニシズムが社会の底辺部に鬱積されていく」と述べている（同上：109）。

安丸は「通俗道德」を「近代日本社会におけるさまざまな困難や矛盾を処理するもっとも重要なメカニズム」（同上：13）としているが、それは社会構造によって生み出される貧困を自己規律の論理によって個人の「生活態度」の問題に置き換える装置となるためである。苦難に立ち向かう民衆の勤勉・儉約といった自己形成・自己鍛錬の努力が、逆に貧困の自己責任論を正当化し、支える役割を果たすという矛盾である。

安丸は近世後期に広がりを見せた「通読道德」は、明治維新を経て産業革命期の明治20年代以降、「修身教育」や「官製国民運動」（地方改良運動）のような形で繰り返し宣伝され、底辺民衆の生活規範に浸透していったことを指摘しているが、「勤勉革命」や「通俗道德」に象徴される勤労観・生活規範が、明治維新以降の「近代社会」においてどのように再構築され、自己責任的規範を形成していったのかについては後ほど考察したい。



## 2. 歓待される「乞食」～「牛久乞食」の事例から～

前章では近世社会において新たな勤労観・勤労倫理が台頭するなか、「乞食」(勸進)を行う者に対して自己責任的規範の眼差しが注がれていたことを確認した。その一方で近世の地域社会では自己責任的規範には収まりきらない、民衆相互による救済や扶助が脈々と続けられてきたことも事実であった。「乞食」への眼差しが変容する社会で、民衆はどのように「物乞い(乞食)」と向き合っていたのか。このような問題意識から本章では近世から近代社会にかけて慣習的に続けられてきた「牛首乞食」の事例を通して、乞食行為はどのように行われ、そして消滅していったのか考察したい。

### (1) 白山山麓の「牛久乞食」の歴史

「牛首乞食」とは石川・福井・岐阜3県にまたがる加賀白山麓の旧白峰村(旧名牛首、現在は白山市白峰)を中心とする地域で、近世から近代にかけて慣習的に行われてきた乞食行為(物乞い慣行)のことをいう。

牛首村のあった白山西麓の谷々はかつて「白山麓十八ヶ村」と呼ばれ、江戸時代の大半は幕府領の地域であった。牛首とその周辺地域の主たる生業は、焼畑耕作による雑穀栽培で、古来農民たちの主食はヒエとアワであるが、この地域には雪に埋もれる冬季を除く春から秋の期間、もしくは一年を通して谷間の母村を離れて山中の住居で焼畑に従事して暮らす「出作り」という独特の生活様式によって生計を営む村人が数多くいた<sup>(11)</sup>。

1815(文化12)年に井上翼章がまとめた『越前国名蹟考』には「牛首は極めて山深き所にして…細民の薪食の貯乏しき者は或は大家に寄宿し、其壮年の者は或は伏見大津などに行きて冬かせぎをなすもあり。又、平日山小屋などに居住する老少婦女の類は、福井へ出て食を請ひ、雪の消るを待て郷里に帰る者もあり。惣じて打波穴間の辺の山居の者皆同様にて、牛首にかぎるにあらざれども、福井にても概して牛首者といえり」と記されている。

1833(天保4)年に書かれた白山登山の紀行文『続白山紀行』にも牛首の物乞いについて触れられてはいるが、この地域の物乞い慣行がいつ頃から始まったのかは明らかではない<sup>(12)</sup>。しかし、『越前国名蹟考』などの記述から、①遅くとも文化年間以前、江戸後期には慣習化されていたと推察される、②冬季の物乞いは白山麓幕領の村々にとどまらず、越前大野郡の打波(旧五箇村、現大野市)や穴馬(旧和泉村、現大野市)といった広範な地域でも慣習化されていた、③そして、これら広範な地域の乞食も白山麓の代表的地名で知られる牛首の名称を用い、「牛首者」と総称されていたことなどが確認できる。

上記②及び③に関しては、柳田國夫も「美濃・越前往復—明治44年—」のなかで、「温見・熊ノ河の者は出稼ぎすれども定職なし。もとは乞食に出しこと牛首などと同じかりしといふが事実なりや如何」と記している(柳田1968:195)<sup>(13)</sup>。これらの文献から、千葉徳爾・三枝幸

裕氏は、乞食慣行は牛首村や小原村など白山麓の幕領に限定されたものではなく、「いわゆる両白山地の焼畑地帯にわたって、ひろく伝承された生活形態ではなかったか」と述べている（千葉・三枝1883：261）。

「牛首乞食」の考察は前述の柳田をはじめ、民俗学を中心に行われてきた。宮本常一は昭和32年に白峰村の牛首を訪れて聞き取りを行い、その内容をまとめた「加賀の白峰」のなかで「白山乞食」の乞食慣行について触れている（宮本1992：137）。また宮本自身が監修した『日本残酷物語1』では「白峰乞食」について次のように記している。

「多くは谷々の底にある村民が山の中腹の緩傾斜面にのぼって焼畑づくりをし、その合い間に鋤棒をつくったりを木挽<sup>こびき</sup>をしたり歩荷<sup>ほっか</sup>の仕事をしたりして、ほそぼそと生計をたてていたが、『親ッ様』とよばれる旧家が『地名子』という多くの隷属農民をかかえていたので、他の村民たちは夏のはたらきだけで生計をたてることができず、夕方になると村の道に物乞いの人々があふれたという…そして雪の降るころになると、足弱な年寄り、子どもは家に残し、男も女もむれをなして、物乞いのため平地の村々めざしてぞろぞろと山を下ってゆくのである…」とかつての「牛首乞食」の様子を伝えている（宮本ほか1995：124-125）。

「地内子」（地名子）とは名子<sup>なご</sup>制度と呼ばれる封建的・奴隸的身分関係による小作制度の一種である。名子とは主家から家屋敷と耕地を貸し与えられる代わりに、主家に労働力を提供しなければならず、人身的従属を強いられる奴隸的労働力であった。名子制度は農業の小家族経営への移行などにより、江戸後期には解体の方向を辿ったが、牛首など白山麓の村では明治維新後も身分関係（支配－従属）として存続した<sup>(14)</sup>。

清水隆久は牛首における「地内子」の起因について、東北の名子を例に考察している。名子には、（イ）血縁分家によるもの、（ロ）主従関係によるもの（ハ）土地・家屋の質流れ永代売によるもの、（二）飢饉に際しての救済によるものなどがあげられるとし、そのうち（ハ）は、近世の牛首における多くの質流れや売渡証文の残存などから、これを通じての地内子化が考えられるとしている。また（二）は、このような形の多かったことを親ッ様達は強調していることから、一般的に多かったと推察する（清水1955：10）。

名子制度には飢餓に対する救済的機能があったのはその通りであろう。但し、大規模な飢饉時は名子の抱え込みには限界があった。白山麓の風嵐村では天明3（1783）年の「天明の飢饉」では餓死と悪病のため、60軒余あった家が17～8軒に減少したと当時の資料は記している（白峰村史編集委員会編1982：741）。

また天保8（1837）年の「天明の飢饉」では白山麓の須納谷村は「村民が九分通り死亡」したとされる。当時の記録には年貢上納不能となった須納村の村民は牛首村の富農（親ッ様）に借金をして急場をしのいだことが記されているが、大凶作においても「領主の収奪の手はゆるめられず、しかもその惨害に対する救援の手はすこぶるおそく、そしてその間隙に富農の貸付けの手がぐんぐん延びていた」という実態であった（同上：738）。

山間溪谷のわずかな耕地(焼畑)を借りての「地内子」の生活は飢饉・災害時に限らず、日常的に貧困や飢餓と背中合わせであったと推察される。こうした暮らしの出作農民(季節の出作農民)らが、深雪に埋もれる冬季に山に籠る代わりの生活手段として慣用化したのが他村への「乞食出稼ぎ」(牛首乞食)であった(同上:729-730)。

山深い牛首やその周辺の村では「米などはなかなか一般村民の口に入らず、急病人の場合でも売薬もろくろく飲ませることができない」のが実情で、「かなりの暮らしの人でも家族をつれて乞食出稼ぎに出ねばならなかった」のである(同上:736)。

白山麓の「牛首乞食」の物乞い慣行は明治期以降も続いたが、明治の終わり頃から急速に減少し、昭和初期頃に消滅した。「乞食」に対して社会的脱落者として厳しい批判的視線が向けられた時代のなかで「牛首乞食」の慣習はどのように行われていたのか、考察を行いたい。

## (2) 歓待される「乞食」

### ① 村外乞食(牛首乞食)と「ムラウチコジキ」

千葉徳爾・三枝幸裕は1979~80年に白山麓の牛首及び周辺地域で詳細な聞き取りを行い、地元の人々の口承記録を通して「牛首乞食」や「小原乞食」といった白山麓の物乞い慣行の実態を明らかにしている。ここでは主に千葉・三枝の論文「中部日本白山麓住民の季節的放浪慣行—牛首地区の事例を中心に—」を手がかりにして、近世から近代における乞食に対する眼差しについて再検討を行う。

牛首で物乞い慣行をしていた人々には村外に出て物乞いを行う「牛首乞食」と、村内の家々を巡回して食を乞う「ムラウチコジキ」という2種類があった。千葉・三枝が行った白峰村の古老への聞き取り調査によると、前者の「牛首乞食」はもともと冬季の食糧不足を補うための乞食で、はじめに村外乞食に出たのは「地内子」と呼ばれる「親ッ様」に隷属する村の最下層民が大半であった。しかし、村では雑穀しかなく、平地に出ると米が食べられるという理由から、「あの家は行かんでもええんじやろうが」といわれる中位階層の「自百姓」までが村外に次第に乞食に出るようになった(千葉・三枝1883:263)。

大半が山林で耕地が極めて少なく、米の生産に適さない山奥の小農民にとって白米は、日常生活では口にできない高価なものであった。「米が食べられる」という理由で村外へ物乞いに行くことは、村にないものをある者に分けてもらう意識があったと推察することができる。

それに対して食を施す側の平地農村の人々は牛首乞食を歓待して迎え、村では食べられない白米などを与えた。そうした循環によって「平地に行くと餅などを一杯貰うて、裕福な正月ができる」という話がひろがり、「山中で穀物を食べて冬を送るよりも…」と多くの人が考えるようになって村外乞食は地区全域の慣習的行為になった(同上:264)。

一方、村外乞食に対して村内を巡回する「ムラウチコジキ」は、村の最下層「地内子」の家族が多く、そのなかでも特に貧しい家産のない「クチナイ」(口喰)の家族が、子ども2~3

人連れだって貰って歩く乞食のことである。

白峰村（牛首）のK氏（当時81歳）への聞き取りでは、ムラウチコジキは大抵子どもで、「父親が賭け事で財を失ったとか、両親が急死したとかで乞食せんといかん者の子どもが多かった。そうした家ではムラソトへ行く乞食の習慣が止んだ後でも、ずっとムラウチコジキをしていた。とにかく私が覚えているだけでも20人くらいあった…」と語っている（同上：267）。

白峰村の山下鉦次郎氏（故人）は、「こういう家では冬になると2日も3日もオカユさえ食べられないこともあった…こんな家は貧乏人の子だくさんで、いつもひもじい思いをしていた。…一軒の家で2、3人ずつ、つぎだらけのボロを着て物哀れな幼ない声で『なんぞくだされー』と家の門口に立った。…越前や美濃方面へ口すぎや乞食に出ると言う方法もあったが、どん底まで落ちると着物も旅費もないから出るに出られなかったらしい」と記している（同上：268-269）。

千葉・三枝の口承記録で注目されるのは、牛首地区では村外に乞食に出かけることを「クチヲアズケル」（＝食物を他人の意思にまかせるという意味）ということばで言い表している点である（同上：298）。これは食物をとることを「相手に依存する」ことを意味する。これについて千葉・三枝氏は、牛首乞食が長い冬の季節を毎年幼い子どもを連れて乞食に出かけることができたのは「広い世間に対する信頼」があったゆえに他者に「クチヲアズケル」ことができたのだと指摘し、こうした両者の関係性を「相互信頼の上に成立した依存関係」と捉えている（同上：298）。

牛首の人々は自力で食を充足するのではなく、他者から食を与えてもらうという相互依存的関係を肯定的に認識していたと考えられる。そこには『人倫訓蒙図彙』や『河内可正旧記』に示されていたような勤労観・勤労倫理は見出せず、また村落共同体の閉ざされた相互扶助とも異なる開かれたつながりが存在していたといえる。

## ② 歓待される乞食

「牛首乞食」と「ムラウチコジキ」では社会階層や物乞いをする動機に違いはあるものの、施す者（与える側）は物乞いを行う者に対して門付けなど「反対給付」は要求していない点が共通している。

千葉・三枝氏によると、福井近辺から武生盆地あたりで乞食をしていると、牛首の出身である事を伝えると、多くは「そうか、牛首か、よう来た」「ほんにまあ、あんな山奥から」といわれ、他の土地から来た乞食よりも多くの米をくれたり、飯を食べさせて歓待されたという（同上：266）。平地の村人はなぜ牛首乞食を歓待したのだろうか。以下、千葉・三枝氏の記録をもとに再検討したい。

福井平野に位置する坂井郡金津町（現あわら市）のY氏（当時84歳）は、家の作業小屋に乞食が宿泊していた時のことを次のように語っている。

「昔、明治のころにはよく〈牛首乞食〉が来て、ここの作小屋に何日か泊って付近のムラを貰い歩いた。…〈牛首乞食〉が来るのは冬だから、中には収穫物がなく空いていた。それを乞食が来る前によく片付けて、冬に〈牛首乞食〉が宿泊できるように用意しておいたらしい。毎年だいたいと同じ人が来たようで、何世帯かが一緒になっていたことも多くあった。そうして共同生活をしたが、宿泊費は一切とらなかった。冬の年末になるとこの人たちが来て、『牛首のモンやけど、山は雪でなあもせいでいられんで来たんじゃ。』または『牛首のもんやけど、ヨワッて来たんじゃ。』と言うてきになった。顔なじみだからすぐ作小屋を貸してやった」(同上：285)。

この家では牛首乞食のためにわざわざ小屋を片付け、宿泊できるよう準備していた。自宅に牛首乞食がよく泊まっていたという芦原町(現あわら市)のM氏は次のように語っている。

「自分が覚えているのは大正に入って、その昔多勢来た〈牛首乞食〉たちもうあまりなくなった自分のことで、年寄りの男が一人で来たのが2、3度あった時の様子である…この男も冬に来て、『どこに入ろうかと思案したが、この家しかやはり入れん。』といって泊めてくれるよう歎願した。この家では昔から〈牛首乞食〉が宿泊を申し出ると、居間に上げて食事を出してもてなし、一室を与えて泊まらせることになっていた」(同上：286)。

牛首乞食を歓待した理由について前述のY氏は、「どうしてこの家で作小屋を貸したのかと聞かれても、それが習慣になっているとしか答えようがないが、牛首は冬には雪で埋まり、作物も無く、山で気の毒だからである。作小屋を貸してやるのは〈牛首乞食〉だけであって、他の乞食に対しては貸さなかった。このあたりのムラは皆〈牛首乞食〉は大切にしたのであると思う」と語っている(同上：285)。

一方、前述のM氏は次のようにも語っている。「いま考えてみると、〈牛首乞食〉というのは、何も乞食をせんでもいいような人達であったが、冬分に仕事が無いというのが気の毒だから大切にしたのであるかもしれない。とにかく、こうした〈牛首乞食〉だけは毎冬の顔なじみで、食事を与えたり泊めたりすることになっていた」(同上：286)。

牛首乞食を歓待するのは昔からの「習慣」であったこと、そして牛首は雪で埋まり、作物も無く、「気の毒」であったから大切にしたのであると答えている。越前平野の村人たちは、雪深い山奥の牛首の村からはるばる歩いてやってきた「牛首乞食」に反対給付は求めず、大切にもてなした。しかし、こうした乞食歓待は、隣接する加賀方面や近江などではほとんど見られず、越前方面に集中していた。

千葉・三枝は、施す者と施される者の双方の関係性について「狭い自給自足地域社会としてのムラ意識をこえた、より広い人間社会の存在が住民の意識の中に、たとえ漠然とした形であっ



でも認識されていた」のであり、そこには「恐るべきものよりもむしろ信頼し得る社会であるという意識」があったと論じているが、重要な指摘である（同上：298）。「牛首乞食」は人間の暮らしはこうした依存的な関係性で成り立っていたことを示している。

### 3. 「牛首乞食」の消滅化

江戸期から明治期へ社会体制が大きく変化するなかでも慣習として受け継がれて来た物乞い慣行だが、「牛首乞食」「ムラウチコジキ」とも明治末期から減少し、大正期（1920年代）においてさらに減少し、昭和初期に消滅したことが確認されている。

千葉・三枝は消滅の理由として、①道路交通がひらけて、奥地の牛首にも製糸・製材の工場がいくつか出来、また砂防工事なども国営となって労力の需要が増大したこと、②賃労働による生活の向上があったのに加えて、行政面で福祉施設が充実したこと、③平地農村における乞食歓待の風がすたれて、以前のように安易な行動ができなくなったこと、などを話者たちは共通して挙げていたとしている（同上：269）。

白峰村では1878（明治11）年に近代的製糸場が操業され、明治30年代頃には器械製糸による大小の製糸場が白峰村に続々と成立し、明治期後半から大正期にかけて白峰の製糸業は発展している。白峰村の製糸業の中核をなした「白峰製糸場」の場合、「工女はすべて白峰より供給され、自宅から通勤」するようになった（白峰村史編集委員会1982：167-168）。

1902（明治35）年頃、従来の手挽きが変わって水車を動力とする製材所が白峰村で始められ、大正時代に入ると村内各所に製材所が創業した。当時、「車道の建設が進んで来ており、製品の搬出がだんだん容易になって来たことや需要の増大」があった（同上：183）。

明治中期以降の産業化の進展＝資本主義的生産様式は、焼畑耕作を主たる生業とし、「出作り」という独特の生活様式を受け継いできた牛首地方の人々の働き方や慣習に変容をもたらしたと考えられる。

一方、②の「行政面で福祉施設が充実してきた」という指摘については検討の余地がある。『白峰村史（上）』によると明治期の村の救済事業は「天領時代から、貧富の差の大きいこの地域ではあったが、貧困家庭の保護に関して、社会的な救済事業は永く行われず、貧困者は専ら余裕のある村民個々の恩恵に依存してその生活を維持するに過ぎなかった。また備荒策についても、天領時代以来共同義倉の制を踏襲した」ものであり、村行政による救済制度および福祉事業は未整備であった（同上：87-88）。

その後白峰村では大正期の1916（大正5）年に「窮民救恤規程」が制定された。この制度が対象者とする「窮民」とは「扶養義務者ナキモノ又ハ扶養義務者アルモ其ノ扶養ヲ受クル能ハザル事情アル」者で、①満70歳以上の高齢者、②満12歳未満の子ども、③身体障害・疾病者という労働不能者に限定して、「年一人当り米四斗分を支給する」というものであった（同上・

88)。救済対象を「無告ノ窮民」に限定した国の「恤救規則」とほぼ同様の制限扶助主義の救貧制度である。

村の「窮民救恤規程」は、国の恤救規則の機能が実質的に停止化した状況のなかで制定されたと考えられる。明治政府は日露戦争後の1908（明治41）年に内務省地方局通牒「済貧恤救ハ隣保相扶ノ情誼ニ依リ互ニ協救セシメ国費救助ノ濫給矯正方ノ件」において恤救規則の厳格な対応を求めるとともに、その費用を「もっぱら自治体が負担する方向」に切り替えていくことを求めた（池田・池本2002：151）。

これにより恤救規則の国庫支出は激減する恤救規則の全国の受給人員は明治41年頭初の13,090人から明治42年末には3,753人に激減し、「事実上打切ったのに等しい」状況となっていた（小川1960：142）。

村の「窮民救恤規程」が「物乞い慣行」にどのように影響したのかは管見の限りでは確認できない。『白峰村史（上）』にも同規程の実施状況は記されておらず、村費における救護費の推移のみが記載されている。それによると同規定が制定された1916（大正5）年の救護費は9円であったが、1919（大正8）年以降、大幅に上昇している。背景には1918（大正7）年の米騒動を受けて村が「県税戸数割三十等以下の労働不能者」に1日12銭相当の米穀を40日間支給する「米穀施与」を開始したことが要因として考えられる。牛首乞食であった人びとも「米穀施与」を利用した可能性は考えられるが、推測の範囲を超えるものではなく、「物乞い慣行」にどのように影響したかは不明である。

「牛首乞食」の減少は明治末期から大正期（1920年代）に顕著となり、昭和初期に消滅したが、牛首地域の人々と彼らを歓待してきた人々の変容を検討するうえで明治末期の社会構造の変化に着目する必要がある。明治後半から大正期における製糸業や林業、砂防工事、道路開発といった産業化は、山奥の豪雪地帯で閉ざされてきた牛首や白山麓の人びとの働き方と暮らしを変貌させたことは間違いない。産業社会の到来は彼らの「労働者化」を促進し、冬場に乞食に出る必然性を低下させていった。同時に産業社会化は「牛首乞食」を歓待してきた平地の村々の暮らしを変貌させ、乞食歓待の意識を変容させる要因になったと考えられる。

最後に③の要因「平地農村における乞食歓待」の慣習とその衰退について検討する。

1962（昭和37）年刊行の『白峰村史（上）』には明治生まれの古老、旧白峰村の大宮賢寿氏（明治8年生）と先に登場した旧白峰村白峰の山下鉦次郎氏（明治28年生まれ）の語りを載せている。そこで古老たちは明治期以降の「牛首乞食」の変化について次のように語っている。

山下：出作りへ入りゃ、それ、食べ物はどうしてもよけい食べられるもんじゃさかい…。ヒエ飯でもアワ飯でも山菜類でも食べられるもんじゃさかい、出作りへ入る人が多かったいのう。

大宮：そいがして（それがして）里へ冬は働きにいったもんじゃ。

山下：また乞食に行く衆が大勢あったじゃのう。

大宮：そいじゃさかい、いまでもやっぱ、その辺に行くと牛首者は嫌われることがある。その牛首者じゃっていうて江州へ行くちゅうと、牛首乞食じゃというて、どだいそりゃ家から出て来て会いもせなんだ。いまでもやっぱ嫌がって…。

山下：いやそれでも、あの越前あたしへ行行った乞食らは、牛首者じゃっていうと喜んで物をくれたので、他から大ぶん紛れ者が行った様子じゃのう（白峰村史編集委員会1982：330）。

古老の語りは、明治維新後も「牛首乞食」は越前方面では歓待されていたことを証言している。千葉・三枝の口承記録でも牛首乞食の歓待は越前方面に集中しており、近江や加賀（金沢）ではほとんどなかった。乞食への態度は地域によって大きく異なっていた。

近江（江州）で乞食が嫌悪された背景には、京都に近く、古くから商品生産が進展し、活発な商業活動を展開していた近江商人の影響力が強く、近世日本の経済先進地域としての風土が影響していたことが考えられる（中西2002：153-164）。しかし、「牛首乞食」を歓待した福井の大野盆地にある勝山地域も江戸時代から生糸・絹織物の生産が盛んで、越前平野と越前・加賀・美濃・飛騨の山間部を結ぶ物資の集積地として「貨幣経済の洗礼」を受けた地域であった（白峰村史編集委員会1982：676）。一般的に京都・大阪の経済先進地に近いほど乞食に対する蔑視は強くなると考えられるが、「牛首乞食」の歓待については単純に経済社会化の尺度だけでは説明しきれない要素があるといえる。

また、乞食に対する態度の地域差には宗教的価値観の相違が考えられる。しかし、乞食歓待がほとんど見られなかった加賀も、乞食を歓待した越前のどちらも熱心な浄土真宗門徒が多い地域で、共に「布施」の教義を重視する地域であった。そのため千葉・三枝氏も宗教心の厚薄の側面では説明しきれないと指摘している（千葉・三枝1883：291-293）。

越前方面でのみ「牛首乞食」が歓待されたひとつの仮説として、牛首地域（白峰）と越前（福井）の歴史的・日常的なつながりの深さが影響していたことが考えられる。白峰村の交通は古くから2つの道路―越前勝山に通ずる大道谷往来と加賀鶴来町を経て金沢に至る白峰往来（加賀往来）―があったが、交流の主体は勝山にあり、物資の多くは大道谷往来であった。加賀方面との交易が活発になったのは明治中期以降で、鶴来・金沢方面が交易の主体になったのは大正末期以降であった（白峰村史編集委員会1982：205）。

また白峰村では明治30年ごろを転機に多数の離村者が出るようになったが、全戸離村の行き先は、時代が古くなるほど圧倒的に多いのが勝山市、次いで大野郡の各村で、福井県内が多い。一方、石川県への離村が増えたのは時代が昭和に近づいてからである（同上：476）。

つまり牛首地方は古くより物資の移出入のほとんどを勝山地域との関係でなしてきた歴史的経緯があり（同上：676）、勝山を中心に大野・福井方面との経済的・人的交流は深かった。こ

うした日常的なつながりが越前の人々の牛首乞食に対する信頼につながった可能性は考えられる。しかし、乞食歓待の慣習も明治から大正へと時代が進んでいくにつれ衰退していく。そのひとつの表れが「反対給付」のひろがりである。

山下：それから、中には少し芸のできる者はオヤジ（夫）が尺八で「一つとせ」などの節をふいて、イネ（妻）は子供をかんで（背負うて）「一つとせ」の歌を唄うて歩いたら大変沢山もらえたそう。そしてその子供をみんなが可愛がって、別に菓子や金をくれたという話じゃのう（同上書：331）。

従来、「牛首乞食」を歓待してきた平地の人びとは「反対給付」を求めることはほとんどなかったが、山下氏の語りは門付けによる「反対給付」を要求することは珍しくなくなっていたことを示す。「牛首乞食」に対する歓待意識の変容が見られる。

さらに山下氏は「牛首乞食」に対する警察の取締りは時代が進むにつれて厳しさを増し、乞食行為が困難になっていったことを証言している。

山下：あとになったら、だんだんその乞食もやかましくなると、そうしてその、何かちょこっと（少し）看板を持って乞食をせいにゃ歩くことならんちゆうような具合になって、牛首でこしらえるハバキ・グドハバキ（山葡萄の皮で造ったハバキ）・シナハバキ（シナの木で造ったハバキ）一足持って乞食に歩くじゃったそう。そし警察にどがめられると「このハバキを売って歩くでござりますじゃ」といって歩くじゃったという話を聞いたことがあるがのう（同上：330）。

明治期において「乞食」が社会問題化し、厳しい「乞食狩り（取締り）」が行われたのは明治維新によって脱籍無産者が増大した明治初期が最初である。1871（明治4）年に政府は戸籍法を制定するとともに、廻国巡礼の六十六部および普化宗（虚無僧）を禁止し、1872（明治5）年には僧侶の托鉢行為を禁止した。次いで松方デフレの進行により不況が深刻化した1880年代後半である。この時期は窮乏化による乞食の激増とコレラ大流行という衛生問題の文脈で「乞食狩り」が行われた<sup>(15)</sup>。

そして日露戦争遂行のため増税が相次ぎ、都市では日比谷焼打事件など暴動が頻発するなかで、国家権力が国民統合（国民組織化）を推進し、「警察犯処罰令」（1908年）を公布した日露戦争後の明治末期である。

「警察犯処罰令」は「一定ノ住居又ハ生業ナクシテ諸方ニ徘徊スル者」（第1条第3号）と述べ、住所不定者や無職者が「徘徊」することを軽犯罪と位置づけるとともに、「<sup>きっかい</sup>乞丐ヲ為シ又ハ為サシメタル者」（第2条第2号）についても軽犯罪と定めた。これにより乞食行為そのもの

のが法的に違法行為とされた（村上1927：29-60）。

「警察犯処罰令」の前身は府県ごとに制定・施行された「<sup>いしきかい</sup>違式註違条例」にあるが、新たな処罰令によって乞食行為（物乞い慣行）を行う者は道徳的な侮蔑、怠惰、自業自得という眼差しにとどまず、天皇制近代国家の社会秩序を脅かす“犯罪者”という「非国民的」存在として明確に位置づけられた。「乞食行為」を犯罪とした背景には日露戦争後に「下層社会」を中心に沸き上がった民衆騒擾があり、「乞食取締り」は近代日本の社会秩序を再編成するための「非定住」の貧民の管理統制・規律化であった。取締りを通して「乞食・浮浪者」など「非定住」の貧民は富国強兵・殖産興業を下支えする人的資源に組み込まれる一方、社会から排除・隔離され、「隠蔽」された存在となっていく。

西澤は近代社会における「隠蔽」を「治療と連動しつつ、治療に値しない非国民的な存在を組織・定住領域から社会的・空間的に隔離し、『よき国民』との接触をミニマムにして不可視化するもの」と指摘する（西澤2010：109）。近代社会の「乞食・浮浪者」は「非国民的」存在として地域社会から排除され、いわば「非人間化」されることを意味した。こうした国家権力による「乞食」の“犯罪者化”は牛首乞食を消滅させるための大きな力になったと考えられる。

## 終 章

本稿のまとめとして、牛首乞食が急減した明治末期頃の社会状況をもとに自己責任的規範の形成について若干の考察を行いたい。日露戦争が終結した1905（明治38）年、宮城・岩手・福島など東北地方を襲った冷害は、「天明」「天保」以来の大飢饉となった。宮城県の米の収穫は平年に比べて87%減、福島県は76%減、岩手県は66%減収という大凶作であった。

この頃、日本は産業革命期を迎えるとともに明治天皇制国家のもとで対外膨張政策を進めており、農村では地主制や高利貸による収奪に加え、日露戦争のための出征兵士召集、そして戦費を賄うための相次ぐ増税など過酷な負担を強いられていた。しかも東北地方では明治維新以来、「豊作の極めて稀なるに反し、凶作は既に数回に及べり」という状況で、飢饉は慢性化していた（藤原1916：113）。

『明治38年宮城県凶荒誌』は「下級農民の多くは米の秋収なきのみならず労働の途も亦絶え飢餓目前に迫るに及び、山間の村落にあるものは木の実を拾ひ、草の根を掘りて之を食料となせしも積雪の季に入りては是亦不能に属し平野の細民と同じく手を束ねて救ひを待つの外なき状況となれり」と記録している（同上：192）。明治38年11月の調査によると宮城県の総人口約90万人のうち、約28万が救助を要する窮民とされた。また「在来流浪のものにして管内を徘徊し遂に乞食と変じたるもの」は宮城県下で2995人（明治39年1月調査）にのぼった（同上：192-200）。

『明治38年宮城県凶荒誌』は東北大凶作の様子を「惨話」として記載している。そこには飢



餓の危機に瀕しても救助を回避しようとする意識・心情が記されている(同上:740-741)。

「遠田郡田尻町に阿部トク(47歳)といえる極貧者あり、38年9月夫藤八の死亡せし後は長男藤蔵(14歳)長女イソミ(12歳)三女シゲ(6歳)の三子を養育しつつ僅少の資金を以て魚類の行商を営みしも凶作の爲商ひなく一家四口飢渴に瀕する状態なる故駐在巡查の申請により町役場にて救済の手続きをなせしも同女は他の助けを頼<sup>すが</sup>りては亡夫に対し世間に対し面目なきのみならず子女の将来の爲にも宜しからずと考えるが故に働き続けらるるだけは働きて家計を維持せん見込なりとて涙に咽びつつ救済を謝絶せしと」

「登米郡米谷町に秋山亀太郎という日雇稼の窮民あり、町役場より御下賜救恤金交付の旨を通知せしに固く辞退の旨を申し出でし故、役場にては不審に思ひ亀太郎を召喚して其の理由を問ひしに同人答へて曰く私の二男周治(10歳)と申すもの…小学校尋常科二年生なるが通学中自家にて救助を受くることを聞き他の助けによりて生活するが如きは人間の最も恥づべきことにて朋輩<sup>ほうばい</sup>にも面目なく将来の爲にも宜しからず私は今日より一生懸命勉強して早く立派な人物になり厚く孝養すべければ何とかして救助を受けずに生計の立つやう願ひたしとて泣く…」

同誌には14世帯の「惨話」が記載されているが、これらの事例からは飢えに瀕しても救済を受けることを恥とする心情を読み取ることができる。救済を受けることは「自力更生」の観念において恥であり、貧困になるのは「平素の心掛足らずして貯蓄なき為め<sup>かか</sup>斯る境遇に陥りたるは自業自得」(同上:739-740)という強烈な自己責任的規範の内面化が浮かび上がってくる。

明治末期の1904~05(明治37~38)年に行われた日露戦争は日本史上初の総力戦となり、民衆に多大な負担を求め、疲弊と窮乏を深めることとなった。度重なる増税や国債の負担に耐えてきた民衆であったが、日露戦争の講和条約で日本が賠償金を放棄したことに怒りの声が沸き上がり、「日比谷焼き打ち事件」など大規模な暴動に発展した。産業革命を経て資本主義体制が成立していくなかで、階級対立の激しさは増していた。

こうした状況のなかで権力は社会的秩序の安定を図り、民衆に負担を求めるために「国民統合」(国民組織化)を強く進める必要があった。帝国主義の列強として対外膨張政策を推進し、増大する国家財政負担に耐えさせるためには国民の一致協力が必要不可欠であった(鹿野1969:454)。そして国民組織化の官製運動として国家権力が推進したのが「地方改良運動」であった。「地方改良運動」とは「日本帝国の強固な基盤となりうる町村」=「国家のための共同体」をつくりあげるための国家権力による運動である(宮地1973:75)。

地方改良運動は1908(明治41)年の「戊申詔書」發布を契機に内務省を中心に本格的に推進された。「戊申詔書」では天皇の言葉として、民衆に生業に対する「忠実」「勤儉」と時局に対

する「忠良なる臣民の協賛」を要求した。そして内務省は全国各地で「地方改良講習会」を開催し、勤勉貯蓄と自力更生を求め、天皇制国家に対する公共心・共同心・自助心の養成をおしすすめた。

地方改良運動は上からの国民組織化だけでなく、「自発的・主体的な下からの町村自治への働きかけを極力推奨する方法」で推進されたことに重要な意味があった（同上：110）。国家官僚は国家の要請を民衆自らが「自発的・主体的」に受け止めるための道德規範として、二宮尊徳の「報徳思想」に基づく報徳社運動（報徳主義）に着目し、それを全面的に利用している。報徳社は至誠・勤儉・分度・推譲を基本的イデオロギーとし、疲弊・荒廃した農村社会の再建を図ろうとする民間思想であるが、地方改良運動はそれを理想モデルとして拾い上げ、民衆自身が自発的・主体的に「勤儉力行」「自力更生」の道德を実践することを国家が民衆に求め、近代天皇制国家としての社会秩序を再編成し、自助思想の浸透を図ろうとしたものであった。

対外膨張政策にともなう度重なる増税、日露戦争による軍事費の戦後負担、凶作による慢性的飢饉などで貧困と疲弊を深める社会において、報徳主義は貧困の責任を「勤儉の道を実践しない貧民自身の徳義の欠如」と論じた。そして「報徳思想」の自発的・主体的実践を通して「貧者の道德性の欠如を克服する」ことで「貧からの解放」と説いた（田中2000：29-32）。

当時、内務省官僚として地方改良運動をおしすすめた井上友一は、著書『救済制度要義』（1909・明治42年）において「もし貧民救助制度に於て苟も一たび其制限を寛ならしめん乎国民をして骨肉相養ひ隣保相扶くる親愛誼の道義を薄からしめ、細民をして平素不虞に備ふるの務を怠り独立自助の精神を萎靡せしむるの憂あり」と述べ、「制限的扶助主義」を緩めると家族と「隣保相扶」の道義を弱め、「独立自助」の精神を失わせると論じた（井上1995：172）。

井上は「独立自助」の精神を強調するとともに救済制度は「厳正なる制限的救助主義」でなければならないと主張する一方、「義務的救助主義」についてはマルサス主義の自助論を用いて「惰民を助長し濫救の弊」を生じさせ、国費の乱用をもたらすものと批判し、「勤儉貯蓄ノ美風を助成」こそが必要と説いた（小川1960：119）。「制限的扶助主義」を維持する仕組みが家族制度と地域の「隣保相扶」であり、井上ら国家官僚はそれを勤勉・儉約・孝行の国民道德と「独立自立」の生活規範によって支えようとしたといえる。

権力による国民組織化＝地方改良運動は村落共同体を生産力と国富増強を担う「国家のための共同体」に再編成する梃子であったが、それは共同体における相互扶助と貧民・乞食へのまなざし（＝民衆意識）を変容、解体させるとともに、自己責任の規範を内面化させるイデオロギーになったと考えられる。

本稿の最後に、牛首村の「物乞い慣行」の減少が顕著になった明治末期の社会経済・政治状況、貧民対策、「乞食取締り」などの考察から明らかになった牛首乞食消滅の要因と未解明の課題を整理し、結論としたい。

牛首乞食の消滅については、まず第一に明治中・後期以降の産業化という資本主義的生産様

式の台頭にともなう働き方と暮らしの変貌があった。明治中期以降の産業化の進展は、焼畑耕作と「出作り」という生活様式の変容をもたらした。

同時に国家・警察権力による「警察犯処罰令」制定による“乞食取締り”などの政策が「物乞い慣行」消滅において大きな力になったと考えられる。とりわけ「乞食」の“犯罪者化”は近代日本の社会秩序を形成するための国家による「非定住」の貧民の管理統制・規律化であり、これによって「乞食」は「非国民的」存在として地域社会から排除・隔離すべき存在となった。「乞食」の犯罪者化は「物乞い慣行」を歓待してきた人々の「乞食」に対するまなざしを変容させたと考える。

一方、先行研究で指摘されていた「行政面での福祉施設の充実」については、明治末期から大正期における白峰村の救済事業・社会事業の状況からは確認できず、仮にあったとしてもその影響は限定的と考えるのが妥当であろう。

「牛首乞食」を歓待した人々には「気の毒」という同情的感情やそれが昔からの習慣であったことは語られていたが、批判的視線は希薄であった。「乞食」に対して自己責任的規範は認識されていなかった。牛首乞食は「クチヲアズケル」という言葉で言い表されるように、地内子制度に見られた厳しい社会を生き延びていくための、地域共同体を超えた人々の「相互信頼の上に成立した依存関係」の営みであったといえる。

今西一は牛首村や小原村の「物乞い慣行」を「村共同体の扶養機能<sup>ホスピタリティ</sup>のひとつ」と位置付けているが、普段は食を共にしない地域共同体外の他者と一緒に食べ、分け与える「物乞い慣行」は、飢えや病気といった苦難と隣り合わせの過酷な日常を生きる脆弱な人間が生存するために生み出したささやかな「相互依存」の営みとして、民衆の共同性（コモン）を見出すことができる。一方で「物乞い慣行」という共同性は権力や階級関係が生み出す社会的諸矛盾を可視化させる民衆行動と接続されることはなかった。地内子制度や土地所有関係を基盤に生み出される貧困・飢餓など諸矛盾への抵抗と解放への精神の発露は、そこからは生まれなかったことも事実であった<sup>(16)</sup>。

近代社会に消滅した日常生活での意識されない乞食歓待の慣習的行為の構造は、文化人類学における贈与論や互酬性に関する知見、さらには物象化の概念を手がかりに、民衆意識の変容を再検討することが今後の課題と考える。

日本社会における強い自己責任的規範の背景には、近世後期に広がりをもせた勤勉・儉約・孝行など「通俗道徳」や勤労観が土台になったと考えられる。しかし、それはそのまま近代社会に引き継がれたのではなかった。近世の「通俗道徳」は民衆による「自己の統治」としての生活規範の性格を有していたが、近代国家はその道徳に資本主義社会が生み出す諸問題を隠蔽する装置的機能を担わせた。国家に貧困の救済を求めずに「自力更生」「自主自立」を生活規範とする「よき国民」をつくるために国民道徳として通俗道徳は再構築されたのであった。資本主義的生産様式と近代国家の規律型権力は呼応しながら、近代日本の強固な自己責任的規範

を形成させたといえる。

〔注〕

- (1) World Publics Welcome Global Trade—But Not Immigration : 47-Nation Pew Global Attitudes Survey, Pew Research Center, 2007, p18  
<https://www.pewresearch.org/global/2007/10/04/chapter-1-views-of-global-change/>
- (2) 日本仏教社会福祉学会『仏教社会福祉辞典』法蔵館
- (3) 「フェート」とは、臉に生ずる腫れ物のことを示すことばであった。
- (4) 菊池は、こうした村による制裁に対して藩領主は事実上、許容・黙認したこと、その結果、自律的団体としての村の本来の性格は歯止めを失い、自律性が狂暴化したと指摘している（菊池1994：43）。
- (5) 例えば、「藤四郎一家」の場合、経営破綻により夜逃げ的に村を出て、「帳外無宿者」扱いにされている。藤四郎は日雇い労働をしていたが過労がたたって働けなくなり、一家は巡礼名目の「物乞い」行脚をしたが行き倒れとなり、藤四郎は病死している（木下2010：105-107）。この事例では生活破綻していた一家に対して村の相互扶助・救済は発動されず、村の構成員から除外する措置が取られた。一方、家出して帳外扱いとなった「捨松一家」の場合、出身の村に帰村を打診したところ、村側は「内談」として扱った。最終的にこの一家は復帰願いの内談中に再び村を出て「物乞い」をしたため帰村話は立ち消えとなったが、木下は条件次第では帳外扱いが解除され、居村に復帰し得る可能性があったと推察している（木下2010：106-107）。
- (6) 木下も、近世社会の多様な「物乞い」の姿を史料から明らかにし、「物乞い」行為は離村する「流浪の民」のみの専売特許ではなく、厳しい生活を強いられている定住者の人びとにとっても「状況次第では選択しうる处世術の一つ」であり「大切な生存手段」であったと述べている（木下2017：169-174）。
- (7) 例えば、四国遍路の「乞食」の接待の慣習について浅川は「宗教的实践でありながらも、同時に経済的活動としての側面をもつ、両面的な実践」と捉えている（浅川2008：190）。
- (8) 京都には平安時代末期の院政期に「坂非人」（清水坂の非人）と呼ばれる「非人集団」が定着し、中世において奈良坂や清水坂などの「坂非人」は「乞場」での施行、喜捨を主な生業とした。「清水坂非人」の中核部を構成していたのがハンセン病者や障害者らであった（丹生谷2001：78-83）。中世社会では「清水坂」のハンセン病者らは非人集団の長である長吏の監督のもと、「非人」の物乞いの最前線に位置づけられ、清水坂の入口の「長棟」と呼ばれる建物に住んでいた（横田1994：101）
- (9) 元禄期の1690（元禄3）年に刊行された職業図鑑『人倫訓蒙図彙』には「物吉」について「竹の皮籠のすみぬりにはりたるを負て、洛中を肝心いづる。物吉といひそめしより、儀縁よしとて名付しものなり」と書かれている。横田則子は、近世社会では中世のように「癪」を宗教的に「ケガレ」と見る意識が無くなっていったこと、また近代のように「癪」を伝染病とする認識がなかったため、原則的に「癪者は一般社会から隔離される必要性はなかった」ことを指摘し、それ故に「物吉村」が阿弥陀踊りや清明塚、古木の梅によって「観光地化」される状況も生じていたと述べている（横田1991：27-28）
- (10) 河内国石川郡大ヶ塚村の庄屋が元禄期から宝永期に書き記した家訓『河内屋可正旧記』（可正旧記）では「乞食」は怠惰・不孝・貧困であるだけでなく、危険な「徒者」「盗人の下地」（河内屋可正1955：237-238）と書かれおり、「乞食」は潜在的犯罪者と見なしている。
- (11) 「出作り」には主に「季節の出作り（季節出作り）」と「永久的出作り（永住出作り）」と呼ばれる2つのタイプがある。「季節出作り」とは八十八夜ごろ出作りへ行き、十月下旬に集落へ帰るものである。一方、「永住出作り」とは年間を通して出作り先で居住し続けるもののことをいう（橘2015：13）。
- (12) 1833（天保4）年の『続白山紀行』では牛首（白峰）の家並景観について「450戸の家族が生活できるのは、大道谷の堂の森で見た出作りのように、夏は山で畑作、冬は出稼ぎ・物乞いをするせいであろう。住



居建物は生活が貧しい割に山中稀な大型で奇麗で三階建てでもある」と記している。これについて民俗学者・橋礼吉は「牛首集落では養蚕空間を確保するため家屋が大型化・多層化していた事実、さらに蚕を飼育するために清潔な環境（奇麗）であった事実が判る」と述べている（橋2015：12）

- (13) 温見・熊ノ河（熊河）は九頭竜川上流の真名川流域の福井県旧西谷村の集落で、白山麓幕領の村々と同様に焼畑耕作を行っていた地域であった。なお、白山麓西谷の「小原乞食」については、天野武・伊藤常次郎「もの乞いと家の永続（一）—白山麓小原の場合」（『加能民俗研究』第9号，1981年）に詳しい。
- (14) 「地内子」は「親っ様」に一定の日数分の賦役（労役）などの提供を求めるとともに、厳しい身分的規制・差と別を受けた。その代わりに「親っ様」から家屋敷と若干の耕地（「むつし」と呼ばれる焼畑）を借りた。また「親っ様」は「吉凶時には地内子衆一統を招いて饗応するとか、生活全般について面倒をみるなど有形無形の援助」すること（反対給付）も多くなされたという（白峰村史編集委員会編1982：681-682）。こうした関係性のなかで「地内子」は「親っ様」に「平素から強い恩義」を感じ、階級的な対立はほとんど見られなかったとされる（同上：684-688）。
- (15) 松方デフレ期、福井県下において「乞食狩り」が大規模に行われ、牛首村の人々は警察署に護送されている。1886（明治19）年3月18日の『福井新聞』は「昨今県下各地の警察にては頻りに乞食狩りをせらるる由にて既に一昨々日の如きは武生より百三十名計りも当警察へ送り来たられしが右はいづれも石川県下の者にして其内八十余名は一ノ瀬村、牛首村等の者又四十余名は大聖寺の者の由なるが同日当警察より直ちに丸岡分署へ護送せられ追ひ追ひに石川県へ送り届けらるゝ都合なりと。又一昨日は当地に於て狩り立てられしに七八十名もありたる由にて夫れ夫れ原籍の戸長役場へ引渡され昨日も亦当地近村落を狩り立てられしよし」と記している。
- (16) 色川大吉は、底辺の民衆から不当な扱いに対する憤怒や変革への要求が生まれにくい背景について、日本資本主義の原蓄過程の最底辺にあった炭鉱労働者や製糸女工の例をあげて説明する。例えば炭鉱でスラを曳く坑夫たちは自らを「下罪人」と自嘲して生きてきた“奈落の意識”があり、また彼女（女工）たちの故郷では両親が草の根をたべて飢えをしのいでいた窮乏の深い記憶があり、こうした底辺の民衆意識が変革への要求が生まれにくくしているとする。地主や資本家はこうした窮乏の民衆意識や下罪人意識を巧みに利用するとともに、「その意識をリアルにつかんで支配していた」と述べている（色川2007：251）。

#### 〔引用文献〕

- 浅川泰宏（2008）『巡礼の文化人類学的研究—四国遍路の接待文化—』古今書院
- 池田敬正・池本美和子（2002）『日本福祉史講義』高菅出版
- 今西一（1997）『近代日本の差別と性文化—文明開化と民衆世界』雄山閣
- 井上友一（1995）『救済制度要義』（『戦前期社会事業基本文献集19』日本図書センター）
- 色川大吉（2007）『明治の文化』岩波書店
- 折口信夫（1971）「山の神の芸能」『折口信夫全集・ノート編』第5巻，中央公論社
- 小川政亮（1960）「産業資本確立期の救済制度」『日本の救済制度』勁草書房
- 鹿野政直（1969）『資本主義形成期の秩序意識』筑摩書房
- 河内屋可正（1955）『河内屋可正旧記』野村豊・由井喜太郎編『近世庶民史料』清文堂出版
- 木下光生（2010）「没落と敗者復活の社会史—近世の『物乞い』『家出』再考—」『救済の社会史』財団法人世界人権問題研究センター
- 木下光生（2017）『貧困と自己責任の近世日本史』人文書院
- 菊池勇夫（1994）『飢饉の社会史』校倉書房
- 菊池勇夫（2019）『飢えと食の日本史』吉川弘文館
- 桜井智恵子（2020）「反自立という相互依存プロジェクト」広瀬義徳・桜井啓太編『自立へ追い立てられ



る社会』インパクト出版会

佐々木隆治（2012）「物象化と権力、そして正当性—市場・貨幣・ベーシックインカムをめぐる」萱野稔人ほか編『ベーシックインカムは究極の社会保障か：「競争」と「平等」のセーフティネット』堀之内出版

清水隆久（1955）「白山々麓における地内子制度の研究」『石川商経研究』第4号

白峰村史編集委員会編（1982）『白峰村史—上巻（復刻版）』

高野信治（2015）「〈障害者〉への眼差し—近世日本の人間観という観点から—」荒武賢一郎・太田光俊・木下光生編『日本史学のフロンティア2』法政大学出版局

橋礼吉（2015）『白山奥山人の民俗誌—忘れられた人々の記録』白水社

田中和夫（2000）『近代日本の福祉実践と国民統合—留岡幸助と石井十次の思想と行動』法律文化社

丹生谷哲一（2001）「中世の非人と『癪』差別」沖浦和光・徳永進編『ハンセン病—排除・差別・隔離の歴史』岩波書店

千葉徳爾・三枝幸裕（1983）「中部日本白山麓住民の季節的放浪慣行—牛首地区の事例を中心に—」『国立民族学博物館研究報告』第8巻2号

中西聡「3章 近世・近代の商人」桜井英治・中西聡編『新体系日本史12 流通経済史』山川出版社

西澤晃彦（2010）『貧者の領域—誰が排除されているのか』河出書房新社

日本古典全集（2006）『人倫訓蒙図彙（オンデマンド版）』現代思想新社

速水融（2003）『近世日本の経済社会』麗澤大学出版会

速水融・宮本又郎（1988）「概説17-18世紀」速水融・宮本又郎編『経済社会の成立』岩波書店

藤原愛之助編（1916）『明治三十八年宮城縣凶荒誌』

宮地正人（1973）『日露戦後政治史の研究』東京大学出版会

宮本常一（1992）「加賀の白峰」『宮本常一著作集36—越前石徹白民族誌・その他』未来社

宮本常一・山本周五郎・楳西光速・山代巴監修（1995）『日本残酷物語1—貧しき人々のむれ』平凡社

Michel Foucault（2004=2008）慎改康之訳『生政治の誕生—コレージュ・ド・フランス講義1978-79』筑摩書房

村田ひろ子（2019）「日本人が政府に期待するもの—ISSP国際比較調査『政府の役割』から—」NHK放送文化研究所『放送研究と調査』2019年7月号

村上又一（1927）『警察犯処罰令研究』（抄）礪川全次編（1997）『浮浪と乞食の民俗学』批評社

山折哲雄（1987）『乞食の精神史』弘文堂

柳田國男（1969）「モノモロヒの話」『定本柳田國男集第14巻（新装版）』筑摩書房

柳田國夫（1968）「美濃越前往復—明治44年—」『定本柳田國夫集第3巻（新装版）』

柳谷慶子（2007）『近世の女性相続と介護』吉川弘文館

安丸良夫（1999）『日本の近代化と民衆思想』平凡社

横田則子（1994）「物吉村—ハンセン病患者の集住地」藤本文朗ほか編『京都障害者散歩』文理閣

横田則子（1991）「物吉」考—近世京都の癪者について』日本史研究会編集『日本史研究』No.352

横田冬彦（1995）「〈平人身分〉の社会意識」朝尾直弘教授退官記念会編『日本社会の史的構造—近世・近代』思文閣出版

（かみ よしふみ 社会福祉学科）

2020年11月16日受理